EL UNIVERSO CREADO Y LA ENCARNACIÓN REDENTORA DE CRISTO*

DOMINGO MUÑOZ LEÓN

SUMARIO: Introducción: Delimitación del ámbito de la ponencia.- 1. Creación y redención en el A. T.- 2. La Encarnación redentora en el Prólogo de Juan.- A) La dimensión histórico-salvífica del Prólogo (Etapas de la Historia de la Salvación). B) Estudio analítico de la relación entre creación y encarnación en el Prólogo de Juan. C) Estudio sintético de la relación entre Creación y Encarnación en el Prólogo.- 3) La dimensión redentora de la Encarnación en el resto del evangelio. 4) Creación (Universo creado) y Encarnación redentora integradas en un mismo designio de comunicación divina. A) La visión joánica de la Encarnación redentora afirma la bondad radical del Universo creado (incluyendo el Hombre que es su culminación) como obra del Verbo y, tras la caída del hombre, lo restablece de manera admirable. B) La carne de Cristo y la resurrección de la carne. C) La integración de creación y redención en un único plan divino para con la humanidad, a la luz del conjunto del Nuevo Testamento.- 5. Conclusión: El río de la redención que lava el Universo.

Introducción: Delimitación del ámbito de la ponencia

El título de esta ponencia trata de precisar el punto de vista desde el que pretendo enfocar el tratamiento de la cuestión de la relación entre «Creación y Redención de Cristo» [1].

He preferido emplear el término «El Universo creado» para evitar la ambigüedad del término «creación». En efecto este término puede sig-

* Ponencia presentada en el XIV Simposio Internacional de Teología, celebrado en Pamplona del 14 al 16 de abril de 1993.

1. La biliografía sobre la cuestión es inmensa. Reduciéndonos solamente a la Encarnación en Juan puede verse el apartado «Encarnación» en R. RÁBANOS ESPINOSA-DOMINGO MUÑOZ LEÓN, *Bibliografía Joánica: Evangelio, Cartas y Apo-*



nificar dos matices diferentes según se entienda en sentido activo o pasivo. En sentido activo significa la acción divina creadora y en este caso es la intervención divina primera y fundamental previa a la Historia de la Salvación y a la vez comienzo de ella. En sentido pasivo (u objetivo) la creación es el término de la acción creadora, el Universo creado[2].

Ciertamente la relación entre creación en sentido activo y redención de Cristo es un tema teológico importante y algo indicaremos al respecto en el desarrollo de esta ponencia, pero nuestro trabajo se centrará en el estudio de la relación entre creación en sentido pasivo, es decir, el Universo creado, y la Encarnación redentora. Con este último término («Encarnación redentora») delimitamos también el aspecto en que pensamos poner el énfasis. En efecto la Redención de Cristo es un misterio amplísimo. Sería imposible, en el marco de una ponencia, pretender abarcar las relaciones del Universo creado con todos los aspectos del misterio de la Redención. Por ello hemos limitado nuestro campo de consideración al aspecto de Encarnación redentora. Ello no nos impedirá en el momento oportuno dar una mirada de conjunto al misterio global, pero sí nos permite concentrarnos en uno de los momentos que consideramos más fecundos para el tratamiento del tema[3].

Tras esta delimitación del contenido, he aquí los pasos que vamos a seguir en el desarrollo de la ponencia:

---

calipsis. 1960-1986, Madrid, C. S. I. S. 1990, nos. 1381-1406b. Para la relación entre creación y encarnación en Juan véanse las obras que citamos en nota 48.

2. No se ha puesto «mundo» por la especial acepción que este término tiene a veces en S. Juan. Véase Bibliografía citada en nota anterior, apartado «mundo», nos. 3236-3257b. Destacamos la siguiente estudio: H. SCHLIER, *Welt und Mensch nach Johannes-Evangelium*, Der Kath. Gedanke (1961) 76-86; reproducido en H. SCHLIER, *Besinnung auf das N. T.* (Fr, 1964) 242-253. Traducción Española: «Mundo y hombre en el evangelio de Juan», en *Problemas exegéticos fundamentales en el N. T.*, Madrid, 1970, 317-333.

3. Es cierto que Juan en el Evangelio no emplea el término «redención» sino «salvación». No obstante, dada la equivalencia general entre salvación y redención, no creemos que se pueda poner objección a esta expresión (que es usada por A. Feuillet como síntesis de su exposición de la teología joánica en A. ROBERT-A. FEUILLET, *Introduction à la Bible*, II, Nouveau Testament, Desclée, Tournai, 1959, p. 890-914: «L'Incarnation rédemptrice dans les écrits johanniques»). Por lo demás la preposición «hyper» que emplea S. Juan (6, 51; 10, 11. 15) apunta con toda certeza a la muerte redentora. En consecuencia la expresión «Encarnación redentora» tiene también su justificación en el evangelio aunque no aparezca el término «redención».



En primer lugar intentaremos descubrir a grandes rasgos la visión del A.T. sobre la relación entre creación (en sentido global) y revelación del Unico Dios en el marco de la Historia de la Salvación en la antigua economía (Moisés, Profetas y Sabios).

En segundo lugar pretendemos investigar el puesto de la Encarnación como culminación de la Historia de la Salvación y su relación con la creación en su doble sentido, activo y pasivo. Para ello nos serviremos principalmente del Prólogo de San Juan. Según veremos, aunque la concepción sobre «Encarnación Redentora» no es exclusiva de Juan (puesto que se encuentra también en Pablo y otros textos del N.T.), sin embargo en el cuarto evangelista se ha llegado a una profundización en cierto modo definitiva dentro de los textos del Nuevo Testamento.

Finalmente, a modo de síntesis, trataremos de precisar cuál es la relación entre el Universo creado y la Encarnación redentora de Cristo, o lo que es lo mismo, *cómo se integra el Universo creado en la obra redentora de Cristo* (con particular atención al aspecto de la Encarnación redentora).

De esta integración brota sin duda el mensaje de esperanza que la fe cristiana lleva consigo y a la vez las exigencias, tareas e imperativos que surgen de esta consideración del Universo creado a la luz del misterio de la Redención. Estas exigencias van desde el amor y respeto a la creación material hasta la proclamación del valor de la persona humana, cumbre de la obra creadora. Por razones de la acotación de nuestro campo (y porque la consideración del hombre como «imagen de Dios» es tema de otra ponencia en este mismo Simposio) nos detendremos especialmente en el primer aspecto (amor y respeto a la creación material) pero sin perder de vista la ordenación del universo material al hombre creado a imagen y semejanza de Dios[4].

4. Otros aspectos, también importantes, son objeto de otras ponencias o comunicaciones dentro de este Simposio, v. gr. «La nueva creación», «Los cielos nuevos y la tierra nueva», etc..



1. *Creación y redención en el A.T.*

La fe cristiana se presenta como culminación de la revelación de Dios en el A.T. y como cumplimiento de la promesa del Redentor.

En el orden de la Biblia actual la fe en Dios que crea el universo por su Palabra, es el primer capítulo de la revelación [5].

Es cierto que la tradición sacerdotal, a la que pertenece el relato de Gen 1,1-2,4a, es, en el orden del tiempo, posterior a las tradiciones yahvista, elohista y quizá deuteronómica, pero no es menos cierto que el contenido de esta fe en Dios creador se encuentra también en Gen 2,4b (comienzo de la tradición yahvista) y de alguna manera es un ingrediente de la primitiva fe en Yahveh (cf. Gen 18,25: «El juez de toda la tierra», denominación que lleva implícita la idea de Creador).

En cualquier caso, y prescindiendo de la cuestión de la evolución histórica por la que ha pasado la fe de Israel, el A.T. en su estado actual comienza con la creación como el momento inicial de la intervención divina *ad extra* [6]. Para el propósito de la presente ponencia, interesa destacar solamente aquellos elementos de la revelación bíblica que son fundamentales en el tratamiento del título de nuestra intervención.

5. En este sentido la tesis que pone el comienzo de la revelación en la experiencia liberadora del Exodo, olvidar que en la noción de «Dios de los padres» va ya incluida la idea del Creador. Asímismo va incluida en el Nombre divino revelado en Ex 3, 14, según en seguida veremos. También la noción de «Dios Altísimo» lleva consigo la ídea de creador; cf. testimonio de Melquisedec en Gen 14, 19. 22 (Dios Altísimo, creador de cielo y tierra). Por ello nos parece que debe ser revisada cuidadosamente la opinión corriente, y a veces manipulada, de que el pueblo de Israel llegó al Dios creador después de la experiencia del Dios libertador. Una cosa es que la experiencia liberadora sea el centro de la profesión de fe de Israel y otra cosa es que en esa misma profesión de fe no se incluya ya implícitamente la ídea de Dios como creador y tal vez explícitamente si, como pensamos, el nombre divino «Yahveh» lleva en su misma etimología el significado de fuente del ser (o de la existencia). Téngase presente además que los israelitas en Egipto han estado en contacto con la idea de la creación, cf. la relación entre los Salmos del Dios Creador y el himno al Sol de Amenofis IV.

6. Para la creación como etapa de la Historia de la Salvación cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.*, 4, 14, 2-3 (SC 100, 542).



a) *El doble relato de la creación en Génesis 1-3: Creación del mundo y del hombre, caída, y promesa del Redentor*

Este conjunto que ha sido llamado por Juan Pablo II «el testimonio del principio»[7], presenta el universo como obra de la Palabra y voluntad divina.

En el primer relato (relato Sacerdotal: Gen 1,1-2,4a) la aparición de las cosas (luz; cielos, mares y tierra; vegetación; sol, luna y estrellas; peces y aves; animales) culmina con la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26-27).

En el segundo relato de la creación (Gen 2,4b-3,24), tras la mención general de la creación de los cielos y la tierra por parte de Dios (Gen 2,4b), la plasmación del hombre precede en el escenario a la de los animales dado que el relato se ordena en forma de drama con el escenario del Jardín del Edén, la formación de la mujer, el mandato divino, la tentación por parte de la serpiente, la caída, la sentencia y la expulsión del Paraíso.

No es el momento de entretenernos en el conjunto de la dimensiones teológicas de este relato pero sí es necesario subrayar que en Gen 3,15 encontramos ya la promesa de victoria o redención llamada «protoevangelio». Ello indica que ya en el «testimonio del principio» creación y redención se han integrado en el único designio salvífico divino[8].

b) *El Nombre divino «Yahveh» y la fe en Dios Creador y Redentor*

El segundo elemento que queremos destacar es la riqueza del Nombre divino, el tetragramma «Yahveh» (pronunciado: «Adonai»)

7. Cf. Encíclica «Dominum et Vivificatem» (1986), nº 33, y la Carta Apostólica «Mulieris Dignitatem» (1988), nº 9, que habla de «el 'principio' bíblico» y en el nº 11 se expresa de la siguiente manera: «El libro del Génesis da testimonio del pecado que es el mal del 'principio'».

8. La insistencia actual (Sanders, Chids) en el contexto bíblico como fuente de sentido (método del «contexto canónico») encuentra aquí uno de los lugares más dignos de atención.

en la doble dimensión de creador y redentor. La idea de creador está clara en su misma raíz que hace referencia a existir y a hacer existir. Los Setenta lo han traducido «Ho on» (el que es, el que existe) y las traducciones targúmicas como: «el que dijo al mundo: sé, y fue; y dirá al mundo: sé, y será» (3,14)[9].

Yahveh es el que existe y hace existir. Pero también la misma raíz puede tener el significado de «vivificar» y así está ligada a la acción liberadora-salvadora y a la resurrección, es decir, al Dios redentor. La asociación constante en Isaías entre Yahveh y Salvador es una muestra del alcance del Nombre divino.

M. Buber[10] ha visto con gran profundidad que la idea de la presencia divina (el Dios que asiste) está incluída en la misma entraña del Nombre divino. Eso mismo cabe decir de la idea de la actividad divina creadora y vivificadora.

Creación y Salvación (redención) se encuentran encerradas en la riqueza insondable del nombre divino revelado.

c) *El reinado de Dios: Creador, Salvador y Redentor*

Otro elemento, que es imprescindible destacar, es la concepción del Reinado de Yahveh. La expresión «Yahveh reina» (o Dios

9. Una buena sístesis del misterio del significado del «Nomem Sacrum» se encuentra en J. F. TORIBIO CUADRADO, *El Viniente. Estudio exegético y teológico del verbo «Erkhesthai» en la literatura joánica* (Monografías de la revista «Mayéutica» 1). Marcilla, navarra, 1993, p. 72-77. El autor aduce en notas una abundante bibliografía. Nos interesa destacar las opiniones de los autores que ven en la esencia del Nombre divino la relación a la creación; así: P. HAUPT, *Der Name Jahweh*, OLZ 12 (1909), 211-214; W. F. ALLBRIGHT, The Name Jahweh, JBL 43 (1924) 370-378; D. N. FREEDMAN, *The Name of the God of Moses*, JBL 79 (1960) 151-156; F. M. CROSS, *Yahweh and the God of the Patriarchs*, HTR 55 (1962) 225-229. Para el significado de «existir» que supone la traducción de los LXX, véase R. DE VAUX, *The Revelation of the Divine Name YHWH*, Proclamation and Presence (OT Essays in honour of G. H. Davies), London-richmond 1970, p. 321-337; E. SCHILD, *On Exodus III 14 «I am that I am»*, Vetus Testamentum 4 (1954) 296-302; J. LINDBLOM, *Noch einmal die Deutung des Jawhe-Namens*, ASTI, 1964, p. 4-15. Para el posible significado elusivo («sea quien sea») cf. A. NICCACCI, *Es 3, 14a; «Io sarò quello che ero» e un parallelo egiziano*, Liber annus StBibFranc 35 (1985) 7-26.

10. M. BUBER, *Königtum Gottes*, 1932 (trad. ingl. *Kingship of God*, 1967; es la versión de la tercera edición alemana de 1956). El autor expone en esta obra los orígenes de la creencia mesiánica dentro del judaísmo. Otras obras del mismo autor



reina) se aplica en el lenguaje mítico a la creación, es decir, a la victoria sobre el caos primordial. Pero sobre todo se aplica a la intervención divina salvadora. La expresión «El Señor reina por siempre jamás» (Ex 15,18) es una aclamación por la salvación del Exodo. No faltan autores [11] que piensan que el significado esencial de la realeza divina es su cualidad de «salvar». Con ello llegamos a los dos términos claves para nuestro propósito:

— El término «Salvador». Este término aparece en primer lugar aplicado a la liberación del Exodo. Así aparece en Ex 14,30 en que el autor indica: «aquel día salvó Yahveh a Israel de la mano de los egipcios» [12]. También el himno de Ex 15 exalta la liberación del Exodo haciendo decir a Israel: «Él fue mi salvador» (Ex 15,2). Dios se ha mostrado salvador en Egipto sacando al pueblo de la esclavitud. Esta liberación de Egipto incluye la revelación a Moisés en la zarza, las plagas, la Pascua, el paso del Mar Rojo y será culminada en la Alianza del Sinaí.

Este término aparece también contínuamente en el Deuteroisaías. Dios se proclama el Unico Salvador (Is 45) en relación con la liberación del pueblo del destierro de Babilonia.

En Dt 32 (v. 4.15) se expresa la idea de Dios salvador con la imagen de la «Roca» [13], imagen que también está en muchos salmos (con términos parecidos: alcázar, fortaleza, baluarte, etc.)

— El término «Redentor» (goel) es otra de las formas con que se presenta la acción redentora de Dios. También lo emplea el Deuteroisaías (54,8) y concretamente para el Nuevo Exodo, a saber, la

---

en que insiste en la enseñanza de la Biblia sobre la presencia divina son: *Torat ha-Nevi'im* (1942, en Hebreo; trad. ingl. *The Prophetic Faith*, 1949) y Moses, 1946.

11. LACH, St., *Versuch einer neuen interpretation der Siohymnen, en Supplements to V. T., Congress Volume* (Göttingen 1977), Leiden, Brill, p. 149-164.

12. El Targum Palestinense gusta de parafrasear el verbo «salvar» con los verbos «redimir y libertar» poniendo de relieve la ídea de redención que hay en esta concepción del Exodo. Como ejemplo puede verse la traducción de este verso en el TgN; «Y el Verbo de Yahweh redimió y libertó aquel día a Israel de las manos de los egipcios».

13. Dada la datación de este salmo podemos decir que esta denomimación se aplica a Dios teniendo presente tanto la liberación del destierro de Babilonia.

liberación del destierro de Babilonia. Este autor une la idea de la redención y de la creación mediante la idea de la creación redentora [14].

d) *Instituciones salvíficas del A.T.*

No se puede hablar de redención en el A.T. si no se mencionan una serie de instituciones salvíficas que constituyen los medios de purificación y comunión con Dios otorgados en la economía del A.T. y que presagiaban a su vez la redención del N.T. Enumeraremos solamente algunas de las principales:

— La Alianza y la donación de la Ley (son las institución básicas).

— La ordenación sacrificial: holocaustos, víctimas de comunión, sacrificios por el pecado, sacrificios diarios, sacrificio del Día de la Expiación. La sangre juega un papel fundamental como elemento de purificación y consagración [15].

— La santificación del sábado en su doble aspecto de memorial de la Creación y de la liberación de Egipto.

— Las Fiestas (Pascua, Pentecostés, Comienzo de Año, Yom Kippur, Tabernáculos, Dedicación, etc).

— Las instituciones profética y regia que, junto con la institución sacerdotal, forman el armazón religioso-social de Israel.

e) *Creación y redención en la Apocalíptica*

La profecía desemboca en la apocalíptica. La idea del Dios creador y del Dios liberador de Egipto mediante las plagas se funden en la eclosión de una esperanza: la intervención divina (Día de Yahveh) castigando los malos, especialmente los imperios idólatras perseguidores del pueblo de Dios, e instaurando el reinado de Dios

14. C. STUHLMÜLLER, *Creative Redemption in Deutero-Isaiah*, (Is 40-55), (Analecta Bíblica 43), Roma, 1970.
15. S. LYONNET- L. SABOURIN, *Sin, Redemption, and Sacrifice. A biblical and Patristic Study* (Analecta Biblica 48), Roma, 1970.



por medio del Hijo del hombre. Surge la acentuación de la diferencia entre este mundo y el mundo futuro[16] y la promesa de unos cielos nuevos y una tierra nueva.

La apocalíptica prepara el lenguaje y abre el camino a la proclamación evangelica de Mc 1,15 y a la presentación de Jesús como Hijo del hombre. Pero la realización de la redención definitiva se remite, en la apocalíptica del A.T. y en la apocalíptica judía, a la época mesiánica. En la apocalíptica cristiana la salvación ha llegado en el Mesías, Jesús de Nazaret, y la redención definitiva se concreta en la esperanza de la segunda venida de Cristo.

f) *La Sabiduría creadora y su morada en Israel*

Finalmente dentro de la relación entre el Universo creador y la redención en el A.T. es necesario presentar la figura de la Sabiduría creadora[17] que pone su morada en Israel (Prov 8; Si 24). Es como una anticipación o presagio de la Encarnación. La descripción de la Sabiduría desplegada por Dios en la creación es un tema querido por el libro por Job. También muchos salmos cantan la Sabiduría creadora y unen creación y liberación de Egipto en la proclamación de acción de gracias (Hallel).

g) *El Poema targúmico de las Cuatro Noches de la Historia de la Salvación: Creación y redención*

Como una síntesis de las etapas de la historia de la salvación en el A.T., según han sido captadas por el Targum Palestinense, podemos recordar el Poema de las cuatro noches que se inserta en Ex 12,42 con motivo de la noche de Pascua[18]. He aquí el contenido de los cuatro grandes momentos:

---

16. W. HARNISCH, *Verhängnis und Verheissung der Gerschichte. Untersuchungen zum Seit-und Geschichtsverständnis im 4 Esra und in der Syr. Baruchapokalypse*, (FRLANT 97), Göttingen 1970.
17. C. LARCHER, *Etudes sur le Livre de la Sagesse*, París 1969
18. Véase el texto en A. DÍEZ MACHO, *Ms Neophyti 1, II, Exodo*, Madrid-Barcelona, 1970, p. 78-79.



— La noche de la creación por el Verbo-luz
— La noche del sacrificio de Isaac
— La noche Pascual (liberación de Egipto)
— La noche mesiánica (liberación definitiva).

En esta secuencia, creación y liberación se encuadran en un designio salvífico unitario. Veremos que el N.T. respeta esta secuencia pero con una modificación sustancial: la proclamación de que la noche mesiánica ya ha llegado con la Encarnación, muerte y resurrección de Cristo, el Hijo de Dios.

h) *El Verbo creador y salvador en Filón*

Desde otra perspectiva Filón de Alejandría ha realizado también una síntesis de toda la revelación bíblica, especialmente de las etapas de la creación y liberación del Exodo. Su exposición del Logos creador y liberador es de una riqueza admirable [19]. El ha preparado también el camino para la revelación del Nuevo Testamento que se contiene en Jn 1,1-18 que en seguida abordamos.

i) *Dimensiones de la redención en el A.T.*

Si nos preguntamos por el contenido de la salvación y redención divina en el A.T., la respuesta es muy amplia. En el aspecto de liberación de un mal o peligro podemos enumerar la liberación de los enemigos políticos, la liberación del culto a los dioses falsos, la liberación de la enfermedad, incluso a veces la liberación de la muerte en el más allá (cf. Sal 73). En el aspecto del término positivo que se otorga, recordemos la Ley, la Alianza, la constitución de un pueblo sacerdotal, la donación de la tierra, la promesa mesiánica, la seguridad de Jerusalén, el don de la vida junto a Dios e incluso (en los últimos libros de la Biblia) la resurrección corporal.

---

19. Veáse nuestra obra *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria*, Madrid, C. S. I. C., 1983, p. 151-163.



2. *La Encarnación redentora en el Prólogo de Juan*

El Prólogo ha sido llamado justamente la obertura del Cuarto evangelio. En efecto, en él se contienen todos los temas que después se desarrollan en el Evangelio.

No entraremos aquí en la cuestión tan discutida de las fuentes del Prólogo. Tras un estudio detallado de las diversas opiniones (Bultmann, Schnackenburg, Brown, De La Potterie, Becker y recientemente Hofrichter) nuestro parecer es que estamos ante una pieza genial y profundamente unitaria. Su autor ciertamente usa formulaciones ya hechas, quizá preexistentes en el círculo joánico, y que probablemente formaban parte de un himno al Logos Encarnado. Pero las ha fundido en una nueva composición coherentemente organizada para Prólogo del Evangelio [20].

En esta nueva composición el evangelista ha introducido dos incisos sobre el testimonio del Bautista que tienen la finalidad de resaltar la grandeza de Jesucristo con la autoridad de este personaje (el Bautista) cuya misión se reconoce y se precisa. A la vez estos incisos, que algunos piensan que eran el comienzo de la primera redacción del evangelio (antes de ser compuesto el Prólogo), sirven de enlace entre el Prólogo teológico (Jn 1,1-18) y el llamado Prólogo histórico (Jn 1,19-51) que comienza con el testimonio del Bautista (coincidiendo en ello con la tradición sinóptica; cf. Mc 1,1ss).

En cualquier caso, el Prólogo, tal y como lo tenemos, no solamente es una unidad coherente, sino que es el texto inspirado y, en consecuencia, el único sobre el que se pueden basar unas conclusiones teológicas válidas.

Para nosotros el Prólogo actual se compone de diez estrofas:

1) El Verbo Dios (1, 1-2)
2) El Verbo Creador (1,3)

20. Las características joánicas se hacen presentes también en el Prólogo. Véase E. RUCKSTUHL/P. DSCHULNIGG, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium. Die johanneischen Sprachmerkmale auk dem Hintergrund des Neuen Testaments und des zeitgenössischen hellenistischen Schirfttums*, (Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 17), Göttingen, 1991, p. 175.

3) El Verbo luz y vida (iluminación y rechazo) (1,4-5)
4) El bautista y la luz (1,6-8)
5) La luz verdadera viene al mundo (venida y rechazo) (1,9-11)
6) Venida y aceptación. El don de la filiación divina a los creyentes (1,12-13)
7) La Encarnación del Verbo (1,14)
8) El testimonio del Bautista (1,15)
9) La Ley y la Gracia (1,16-17)
10) Jesucristo, revelador y camino (1,18).

Ya la misma enumeración del contenido de estas estrofas nos da una idea de cómo creación por el Verbo y Encarnación redentora están presentes en la mente del evangelista. Ahora intentamos profundizar en el estudio de la relación entre ambas intervenciones del Verbo.

A) *La dimensión histórico-salvífica del Prólogo (Etapas de la Historia de la Salvación)*

La primera cuestión que debemos tratar es la existencia o no de una dimensión de Historia Salutis en el Prólogo. La cosa parecería obvia y así lo han visto los comentaristas hasta la época reciente. Esas etapas serían las siguientes:

— El Verbo preexistente
— El Verbo Creador
— Venida del Verbo en la revelación del A.T.
— La Encarnación

Detengámonos un momento en este punto. Recordemos en primer lugar que Justino e Ireneo habían interpretado las apariciones divinas en el A.T. como apariciones del Verbo (en figura del Angel de Yahweh, de Príncipe del Ejército celestial, de la Palabra o de la Gloria del Señor)[21].

21. D. MUÑOZ LEÓN, *Palabra y Gloria*, p. 325-328.



Tras la eclosión de la polémica en torno a la doctrina trinitaria con las herejías primero de Marción (que desautorizaba la revelación del A.T.) y posteriormente de los gnósticos (Valentín, etc.), la perspectiva cambia. Lo que se trataba de asegurar por parte de la gran Iglesia era que el mismo y único Dios es el creador y libertador del Antiguo Testamento y el Dios redentor del Nuevo. Para Marción y los gnósticos creación y redención se oponen radicalmente[22]. La primera es obra del demiurgo; la segunda es obra del Salvador. Con ello se pervertía totalmente la secuencia de etapas de la Historia de la Salvación que Justino e Ireneo veían aplicadas al Verbo.

Como veremos en seguida, curiosamente, al atribuirse recientemente (por algunos autores) a Juan (o a su fuente) una impronta gnóstica, se ha vuelto a poner en duda la dimensión de Historia Salutis del Prólogo, aunque se afirma a la vez que los presupuestos teológicos del Evangelista, las consequencias que saca, no son ya los mismos que las del gnóstico. La cuestion es de una importancia capital en la interpretación del cuarto evangelio. Un poco mas adelante volveremos sobre el tema.

Tras la crisis gnóstica que afectó tan profundamente a la interpretación del cuarto evangelio, surge la crisis arriana que incidía también radicalmente en la interpretación de la relación entre creación y Encarnación redentora. Para Arrio el Verbo era una criatura, la primera de todos, pero una criatura. Es conocida su interpretación de los textos sapienciales, especialmente de Prov. 8, en que se apoyaba para su afirmación.

San Atanasio comprendió muy bien las conclusiones que para la redención se deducían de la doctrina de Arrio. Si el Verbo era una criatura, la Encarnación perdía todo su valor y la Redención era imposible. Una pura criatura no podría salvar a la humanidad. Se podría discutir si, en su exposición de algunos detalles de los textos bíblicos del A. T., S. Atanasio argumentaba con algún presupuesto inadecuado, pero el conjunto de su comprensión de la revelación del

22. Véase G. FILORAMO, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Bari, 1990, p. 131, nota 41.



Nuevo Testamento, y sobre todo del Prólogo de Juan, era totalmente correcto. Y con ello de rechazo también acertaba en el sentido del alcance prefigurativo de los textos de la Sabiduría divina en el A. T.

Tras la controversia arriana, las herejías modalista, patripasiana, etc., y en general las tendencias monarquinas afectaban también de alguna manera la relación entre creación y redención pero no podemos entretenernos en ellas. En general se trata de explicar la atribución de la actividad divina creadora y redentora bajo una consideración unitaria en cuanto a la divinidad y con representaciones diversas de la misma en las diversas acciones (modalismo). De esa manera se daba también una explicación de Jn 1,1-18 que la Iglesia no consideró aceptable.

San Hilario de Poitiers hace una sólida síntesis de la doctrina trinitaria. Su tratado «De Trinitate» (en doce libros) contiene una interpretación coherente y decisiva de los textos del Nuevo Testamento, y concretamente del Prólogo de Juan. Por su parte San Agustín en su monumental «De Trinitate» (en quince libros, escritos durante veinte años) y en su comentario a San Juan y en el «De Civitate Die» diseña las etapas de la Historia de la Salvación en plena sintonía con el Prólogo de Juan.

La interpretación de San Agustín, enriquecida por Santo Tomás de Aquino, se hace patrimonio de la Iglesia, patrimonio común a la Iglesia Católica y a las confesiones protestantes al menos sus núcleos fundamentales (con la excepción de los Unitarios).

La cuestión cambia en la época reciente por varios motivos y con diversas orietaciones.

Podemos citar en primer lugar la afirmación de Bultmann y de otros seguidores suyos para quines la mención de preexistencia del Logos no es sino la asunción del mito gnóstico del Revelador para expresar el origen divino del acontecimiento Cristo (Dios sale al encuentro del hombre en Jesús de Nazaret). Esta interpretación lleva consigo la idea de que la concepción fundamental básica subyacente en la cristología del Cuarto Envangelio es de cuño gnóstico. El evangelista la habría desmitologizado en cierto modo liderándolo de los elementos cosmológicos, pero la impronta sigue siendo el



gnosticismo. Para distinguir ambos aspectos, Bultmann, como es sabido, supone en la base del actual evangelio una fuente gnostizante (Offenbarungsreden) que habría sido reinterpretada por el evangelista en el sentido siguiente: La persona de Jesucristo es presentada en el esquema fundamental del Revelador-redentor de la Gnosis, aunque en esa presentación se haya echado mano también de algunos elementos de la apocalíptica judío-cristiana como el Hijo del hombre[23].

La línea amenazada por Bultmann es llevada a una radicalidad mayor en Käsemann que afirma que Juan es mucho más gnóstico de lo que Bultmann había pensado[24]. En la línea de Käsemann, pero más extremada todavía, está Louise Schottroff[25].

Ante esta postura nos preguntamos: ¿Cómo se concibe la relación entre creación y revelación en Bultmann y sus seguidores?

Curiosamente la idea gnóstica sobre la creación como obra del demiurgo se corresponde de alguna manera con la acentuación del elemento «mundo en tinieblas» dentro del dualismo que se atribuye al cuarto evangelista. Pero esta situación mundo en tinieblas para la tradición bíblica (y, según nosotros creemos, también para S. Juan) proviene del pecado, mientras que en el gnosticismo es un accidente metafísico.

Schottoroff, que, según hemos dicho, ha llevado a sus consecuencias extremas las tesis de Bultmann y Käsemann, affirma[26] que en el Prólogo de Juan no se da distinción de etapas en la Historia de la Salvación. En otras palabras, la Encarnación es otra forma de decir: «En el principio existía el Verbo junto a Dios». Es solamente la afirmación de uno de los polos del dualismo. Asímismo la afirma-

---

23. R. BULTMANN, *Die Bedeutung der Neuerschlossenen Mandäischen und Manichäischen Quellen für das Vertändnis des Johannesevangeliums*, en «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirchë» 24 (1925) 100-146. Un exámen crítico de la opinión del Bultmann puede verse en nuestra obra *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la literatura intertestamentaria*, Madrid, C. S. I. C., 1983, p. 509-528.

24. Véase E. KÄSEMANN, *Jesu letzer Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1971.

25. Véase L. SCHOTTROFF, *Der Glaubende und die feindliche Welt. Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1970.

ción «En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios» es también sinónima de esta otra: «Por el Vervo fueron creadas todas las cosas»[27]. Preexistencia y Encarnación quedan así eliminadas y confundidas con el hecho creador[28]. Como vemos, en este caso creación y revelación coinciden. La revelación sería únicamente la llamada divina a vivir la creación (el ser de Criatura) con autenticidad. Con ello queda eliminada de hecho la idea de redención y de ordenación a un orden sobrenatural. Las etapas de la historia de la Salvación, especialmente la Encarnación, serían formas míticas de expresar esta idea de la trascendencia (origen divino) de la llamada a vivir la existencia auténtica. Esa llamada se ha hecho palpable en Jesucristo. Pero en realidad Jesucristo no es sino un ser humano en el que se ha expresado esta llamada divina mediante el empleo del mito gnóstico y apocalíptico.

Para Schottroff, pues, la Encarnación no es sino una forma de expresar el origen divino de la Revelación, es decir, uno de los polos del dualismo. La consecuencia evidente es que lo que nosotros llamamos «Universo creado» es el otro polo del dualismo.

¿Cómo se valora la creación en esta perspectiva? Aquí nos encontramos una paradoja. En efecto, de una parte el Universo creado se considera en tinieblas, y de otra parte se afirma que el Dios Creador es la norma para interpretar al Dios Revelador puesto que la Revelación no es sino la llamada a la criatura para volver a su autenticidad, Bultmann y su Escuela nos remiten de nuevo al mito gnóstico. Digamos de paso que remitir al pecado original sería admitir una dimensión de Historia Salutis que arruinaría la hipótesis del gnosticismo del 4º Evangelio. S. Agustín[29], siguiendo la tradición bíblica e intertestamentaria (cf. 4º de Esdras), remite al pecado de Adán como causa de la ceguera del hombre.

---

26. L. SCHOTTROFF, o. c. en nota 25, p. 228-245, especialmente p. 230-233.
27. L. SCHOTTROFF, o. c. en nota 25, p. 233: «Das vorgescnichtliche Sein des Logos ist eine mythische Vorstellung, mit deren Hilfe Johannes einen existentialen Sachverhalt: Unheil durch Ablehnung der Offenbarung, darstellt und die für ihn in dieser Funktion austeuschbar ist mit anderen mythischen Vorstellungen».
28. L. SCHOTTROFF, o. c. en nota 15 p. 233: «Weil Johannes die Schöpfung existential interpretiert, ist festzuhalten: auch schon 1, 1-4 beziehen sich auf den Logos ensarkos».
29. *Tratados sobre el evangelio de San Juan*, Tratado 34, 8-9: CCL 36, 315-316. San Agustín comenta 8, 12 y lo relaciona con la curación del ciego de nacimiento.



Para terminar esta sección conviene observar que, según algunos autores, aunque el texto primitivo del himno gnóstico no tenía dimensión histórico-salvífica, ha sido adaptado en su forma actual (Jn 1,1-18) para estar abierto a esta dimensión. El verso 1, 2 sería en este sentido fundamental. Con él se habría querido distinguir entre el estado de preexistencia del Logos (1,1) y la posterior actividad (1,3ss). Para nosotros esta confesión es muestra suficiente de que no es posible, con el texto actual de Jn 1,1-18, negar la dimensión histórico-salvífica[30]. Como veremos en seguida, el Prólogo afirma claramente la preexistencia, la intervención creadora, la revelación en el A. T. y la Encarnación. Las tres primeras etapas Juan las toma de la revelación bíblica y la Encarnación la recibe de la fe cristiana (cf. Rom. 8,3; Phil 2,7; Heb 2,17; 4,15). El cuarto evangelista (o el autor del Himno que el evangelista ha adaptado en forma de Prólogo) se sitúa en la dimensión histórico-salvifica de la Biblia.

A continuación exponemos nuestra interpretación del conjunto del Prólogo en cuanto a la relación entre creación y encarnación redentora.

B) *Estudio analítico de la relación entre creación y encarnación en el Prólogo de Juan*

No pretendemos hacer una exégesis completa del Prólogo. Ello sería imposible en el marco de una ponencia. No obstante para comprender bien la relación entre creación (1,3.10) y Encarnación (1,14) es oportuno encuadrar el estudio de estos lugares en el conjunto del Prólogo.

30. A este respecto es significativa la confesión de Schottroff, o. c. en nota 25, p. 233, de que si a Juan se le hubiera preguntado por la existencia de etapas, hubiera respondido que sí: «Die Frage, ob die Schöpfung damals stattgefunden hat oder nicht, Kommt nicht in seinen Blick. Wünde Johannes auf die Frage antworten, so sicher: sie hat damals atattgefunden». Ello quiere decir que la interpretación existencial de las expresiones «temporales» del Prólogo responde no al sentido de un texto sino al sentido que se quiere imponer al texto en virtud de una operación desmitologizante (en este caso de un mito que se aplica indebidamente al texto).

a) *Preexistencia y condición divina del Verbo (1,1-1)*

El Prólogo comienza remontándose al «Principio» (como el Génesis)

En el principio existía el Verbo	1 Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος.
y el Verbo estaba con Dios	καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν.
y el Verbo era Dios.	καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.
	2 Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν.
Éste (el Verbo) estaba en el principio junto a Dios (1,1-2)	

La primera expresión afirma la existencia del Logos en el «principio», una existencia junto a Dios (Padre). A continuación, dentro de la misma estrofa, se proclama el carácter divino del Logos.

El verso 1,2 rubrica, como hemos dicho anteriormente, la afirmación de la preexistencia del Logos junto a Dios con anterioridad a la creación del mundo (esta doctrina se encuentra también en Jn, 17 5.24).

No es el momento de detenernos en la cuestión del origen del Logos joánico. Para nuestro propósito es suficiente recordar que en este término el evangelista ha condensado toda la riqueza de la palabra creadora, reveladora y salvadora del «dabar» bíblico del «memrá» targúmico[31]. A la vez, siguiendo la huella de Filón, ha abierto su horizonte a aquellas concepciones del Logos helenístico que pudieran ser compatibles con el monoteísmo bíblico. Pero la novedad del Logos joánico es la afirmación de la persona divina del Logos junto a Dios (Padre) en la unidad del ser divino[32].

---

31. Véase nuestra obre *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada, 1974, p. 606-630.

32. Esta novedad es negada en la «cristología epifánica restrictiva». Véase nuestro estudio *El principio trinitario inmanente y la interpretación del Nuevo Testamento. (A propósito de la cristología epifánica restrictiva)*, «EstBibl» 40 (1982) 19-48; 177-312; 41 (1983) 241-284. También los Testigos de Jehova dan una interpretación de Jn 1, 1 que niega la divinidad de Cristo. Véase la publicación *¿Debería creer usted en la Trinidad? ¿Es igual Jesucristo al Dios Todopoderoso?*, Brooklyn, New York, 1989, p. 26-27.



b) *El Verbo creador (1,3)*

La creación de todo por el Verbo es el contenido de la segunda estrofa (1,3):

Todo se hizo por él	
y sin él no se hizo nada	3πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
de cuanto ha sido hecho.	καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ὃ γέγονεν.

Hemos de detenernos un poco en este verso por la centralidad que tiene su contenido en el estudio del título de nuestra Ponencia.

La afirmación joánica de la atribución de la obra creadora al Logos divino está en la línea de la tradición bíblico-targúmica, tradición recogida también en la literatura apocalíptica, en Qumrán y en Filón.

Los testimonios en ese sentido son tan numerosos que es innecesario recordarlos. Desde Gen 1,1-2,4a, que pone la palabra «Dijo Dios» al comienzo de cada una de las obras de los seis días, hasta la descripción de la semana creadora que hace el 4° de Esdras explicitando la intervención de la «Palabra», hay una línea ininterrumpida de fe en el único Dios que crea por su Palabra. En esa línea se inserta Jn 1,3.

Por otra parte la proposición «Todo fue hecho por él» y la correspondiente reafirmación (por negación o exclusión) «y sin él no se hizo nada de cuando ha sido hecho», expresa en términos y estilo semíticos (quizá dejando entrever una primitiva formulación hebrea o aramea) la misma idea de 1,10 («El mundo fue creado por él») o de otras expresiones como «antes de que el mundo fuese» (17,5) o «antes de la creación del mundo» (17,24).

Según ello, podemos concluir que para el cuarto evangelio el mundo (el universo: «todo») es obra del Verbo de Dios o de Dios por su Verbo. En consecuencia hablar de dualismo metafísico es absolutamente imposible en Juan. Para el evangelista el mundo es «criatura» y Dios es el creador por su Palabra. Unicamente que para la fe cristiana esa Palabra de Dios, como ha dicho el himno en el verso anterior, es el Verbo junto a Dios (Padre).

Es cierto que inmediamente se habla de las tinieblas sin que nos haya explicado su origen (y este es un argumento que esgrimen lo que quieren hablar del dualismo joánico radical). Pero precisamente porque la afirmación de 1,3 está situada en la corriente de la tradición bíblico-targúmica, hay que deducir que el evangelista entiende las «tinieblas» en el mismo contexto bíblico de «las tinieblas y sombras de muerte» de la edad no mesiánica o de las tinieblas del pecado (original o actual) (Cf. Is 9,1; Mt 4,16; Lc 1,79). Así se deduce también de otros lugares del mismo evangelista o de su Escuela, especialmente de Jn 3,19-21 y de 1 Jn 2,9-11. El evangelista, al reconocer el origen del pecado en el Diablo (8,41-58), se sitúa también en la misma corriente bíblica, aunque sin duda acentuada en su tiempo por el énfasis de pensamiento definitorio que se complace en subrayar las antítesis. De ello nos volveremos a ocupar al exponer 1,5.

c) *El Verbo, vida y luz. Iluminación y rechazo (1,4-5)*

Tras la afirmación de la creación (el Universo) como obra del Logos, el Evangelista presenta al Logos como fuente de la vida y como luz de los hombres.

En él estaba la vida	4ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν.
y la vida era la luz de los hombres (Jn 1,4)	καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

Estos términos de vida y luz nos remiten de nuevo al Géneis. La vida es la meta de la obra creadora y la luz es la obra del primer día.

El evangelista para súbitamente a exponer la actividad de la luz y el rechazo de la luz por las tinieblas. Es uno de sus temas preferidos como aparece en 1,10-11; 3,19-21.

d) *Iluminación y rechazo*

y la luz brilla en las tinieblas,	5καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
y las tinieblas no la recibieron (Jn 1,5)	καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.



En primer lugar se expresa la actividad iluminadora del Logos con las siguientes palabras «La luz brilla en las tinieblas».

Las preguntas que se proponen los exegetas ante esta afirmación son múltiples. Para nuestro propósito son importantes las siguientes: ¿Cúal es esta actividad iluminadora? Recordemos que se trata de iluminación a los hombres, como se deduce de 1,4. Caben tres dimensiones:

¿Se refiere a la venida del Logos al mundo en la Encarnación, anticipándose ya a 1,14 (El Verbo se hizo carne)?

¿Se refiere a la venida del Verbo en las intervenciones salvíficas del A. T.?

¿Se refiere a la actividad universal de la iluminación de la conciencia humana (razón) por Dios Creador? (filosofías y religiones que pueden ser llamamdas «semina Verbi»).

La respuesta es dificil. Si se responde afirmativamente a la primera cuestión, parece que se suprime de golpe toda la actividad reveladora del Logos en el A. T. Quizá por ello es preferida por los autores que quieren ver en el himno joánico una composición de tipo gnóstico (que en consecuencia no considera el A. T. como etapa de la salvación). De suyo, la cuestión de si en 1,5 se habla ya del hecho de la venida histórica de Jesucristo y del rechazo consiguiente, es independiente de la cuestión de si en el Prólogo se distinguen no las diversas etapas de la Historia de la Salvación[33]. Pero los partidarios de la negación de estas etapas ven en su interpreatción de 1,5 una razón para afirmar que no hay en el Prólogo referencia alguna a la venida del Verbo en el A. T. Por nuetra parte, como indicamos más adelante, la distinción de etapas en el Prólogo y concretamente la etapa de revelación en el A. T. es innegable, especialmente a la luz de 1,16-17 en que claramente se afirma la revelación veterotestamentaria.

Nuestro parecer es que la expresión del evangelista es tan amplia que abarca las tres explicaciones propuestas. Sin duda el evange-

33. Véase en X. LEÓN-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean I*, (Chapitres 1-4). Parole de Dieu, Paris, 1970, p. 48-50, la discusión de este tema y el juicio que a León Dufour le merece la opinión de H. Ridderbos, cf. NT 8 (1966) 180-201.

lista gusta de expresar el hecho de la venida de Cristo en el mundo con la referencia al símbolo de la luz: «La luz ha venido al mundo» (3,19). Pero ello no impide que su expresión pueda también contemplar la visita en el A. T. y la presencia del Creador en la creación; cf. lo que diremos al comentar el verso 1,10.

Más adelante, en el decurso de su composición, el evangelista explicitará más una de las venidas, la culminación de ellas, con la proclamación de la venida en la carne (1,14).

El evangelista prosigue: «Y las tinieblas no lo han recibido» (1,5b)[34]. Es la primera mención del rechazo de la luz por las tinieblas. Veremos en seguida que la misma idea se expresa en 1,10-11.

La interpretación del rechazo depende de la interpretación que se dé a la expresión «la luz brilla en las tinieblas» (1,5a). En cualquier caso parece que el evangelista, a la altura de la época en que escribe, tiene presente la dolorosa experiencia del rechazo de Cristo por judíos y paganos. Es la constatación de la falta de acogida de la luz por las tinieblas.

Podemos entrar ahora en la cuestión de si la frase antitética de Jn 1,5 (antítesis de beneficio-rechazo) tiene su mejor explicación en un himno preexistente de carácter dualista que habría sido utilizado por el evangelista. A nuetro parecer, el dualismo que subyace es solamente de tipo moral y la formulación en antítesis es propia de un momento de la existencia de la Escuela de Juan en que hubo de recurrir a este leguaje por la urgencia de la confrontación con el ambiente[35].

e) *El bautista y la luz (1,6-8)*

El evangelista intercala un primer inciso sobre el testimonio del Bautista con lo cual nos indica que su mente está ya en Verbo encarnado.

34. La otra interpretación del témino griego «ketélabon» con la equivalencia «vencer» traduciendo la frase griega en el sentido de «y las tinieblas no la vencieron», es posible pero está menos de acuerdo con los paralelos de 1, 10-11. Vèase X. León-Dufour, o. c. en nota 31, p. 86-89.

35. Todo ello lo hemos desarrollado en una obra que estamos ultimando y que se titula: «Palabras de Revelación en el 4º Evangelio».

De otra parte la mención del Bautista como testigo de la luz nos indica la historicidad de esa venida del Verbo en carne. Esto es un argumento más contra la interpretación gnóstica del 4º evangelio.

f) *Venida de la luz al mundo y rechazo (1,9-110)*

Tras el inciso sobre el Bautista, y de alguna manera como engarzado a él, el himno vuelve a describir la cualidad del Verbo como luz del mundo.

él era la luz verdadera	9 Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν,
que ilumina a todo hombre	ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
que viene a este mundo (1,9).	ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

Esta iluminaciónes tan amplia como hemos visto en el comentario a 1,5. También aquí parece que el evangelista piensa sobre todo en el Verbo Encarnado. Esto se probaría con mayor abundancia si la expresión «que viene a este mundo» (erkhomenon eis ton kosmon)[36] de 1,9 se refiere a la venida de la luz al mundo (y no «a todo hombre que viene a este mundo»).

En cualquier caso el Prólogo vuelve de nuevo a las fórmulas de oferta-rechazo (como la de 1,5). Lo hace en dos proposiciones: en 1,10 afirma la presencia del Logos en el mundo constatando dolorosamente que el mundo, a pesar de haber sido hecho por él, no lo haya conocido; en 1,11 afirma otro tanto de la venida del Logos a los suyos y a la no acogida por parte de estos.

Nos preguntamos aquí también: ¿Cúal es el refente de esa presencia y de esa venida? Veamos los textos:

En el mundo estaba	10 ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,
y el mundo fue hecho por él	καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
y el mundo no lo conoció (1,10).	καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

36. B. LINDARS. *The Gospel of John* (New Century Bible Commentary) 1981: «It refers to the continuous coming of the light as the source of revelation to mankind (not, the, n, to the specific coming of the Word in the Incarnation» (p. 89). El autor aduce para confirmación de su opinión la analogía con 12, 46. Ello indicaría más bien que se refiere principlamente a la Encarnación pero sin excluir los periodos en el A. T. y las venidas como Verbo para iluminar a todo hombre.

Nuestro verso afirma pues en primer lugar la presencia del Logos en la humanidad (mundo). Aunque en Juan el término «mundo» se puede aplicar a los judíos (en sentido peyorativo), aquí parece que el evangelista con la expresión «En el mundo estaba» quiere referirse a la humanidad por la frase que añade «y el mundo fue hecho por él». Prescindimos por el momento del problema de crítica literaria de si esta frase ha sido añadida por el evangelista al texto del himno primitivo. Nos atenemos al texto actual y en este sentido hay que decir que el texto es seguro, es decir, no hay problema alguno de crítica textual.

¿Qúe significa la expresión «en el mundo estaba»? También aquí podemos indicar tres posibilidades:

*¿Piensa ya el evangelista en la Encarnación?
*¿Piensa en las venidas a través de las revelaciones en el A. T.?
*¿Piensa en la presencia del Creador en el Universo creado (en cuanto presencia recognocible por el hombre)?

También aquí es difícil responder, pero es necesario precisar algo porque de ello depende la manera de interpretar la frase «Y el mundo no lo conoció».

Nos parece que el evangelista tiene presente aquí también las tres dimensiones indicadas en las preguntas[37] y que el rechazo del Logos por el mundo se refiere a toda incredulidad, aunque de una manera especial se tenga presente la falta de acogida por la humanidad (judíos y gentiles) a la venida del Verbo encarnado. Si esto es así, la frase incluiría también a los judíos y sería en parte sinónima de la siguiente «Vino a los suyos» de 1, 11 (si se admite que el pronombre «los suyos» se refiere a los judíos). En cualquier caso, la expresión del evangelista «Y el mundo había sido por El» es una expresión de la fe en Dios creador por su Palabra. Más aún, en el sentido de matiz agravante que parece tener («Y, a pesar de haber sido hecho el mundo por él, el mundo no lo conoció»), indicaría que el don de la creación lleva consigo la capacidad y la obligación de reconocer al Creador.

37. B. LINDARS, o. c. en nota 36, p. 90 «the «was in the world» repeats verse 9». Para la interpretación de este verso véase la nota anterior.



En 1, 11 encontramos una formulación semejante con los siguientes términos:

Vino a los suyos	[11]εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,
y los suyos no lo recibieron...	καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

¿Cúal es el referente del término «los suyos» en favor de los que vino el Logos-luz y que no lo recibieron? ¿Estamos ante un sinónimo de las «tinieblas» o de «el mundo» de 1, 10?

Dejamos atrás la interpretación del alcance gnóstico de este término que hacen los exegetas que interpretan el himno del Prólogo como una composición gnóstica. Los «suyos»[38] serían las partículas de luz descendidas del mundo del pleroma. Pero en ese caso ¿cómo explicar el rechazo? Tal interpretación tiene tales dificultades y contradicciones que es imposible conciliar con el pensamiento del Prólogo. En consecuencia debemos indicar que el término «los suyos» para el evangelista son los judíos (o todos los hombres) que han sido objeto de la visita divina del Verbo y sin embargo no le han acogido.

¿Cúal es esa visita? Las preguntas son las mismas que nos hemos hecho en los casos anteriores. Nuestra opinión es que de nuevo aquí el evangelista tiene presente la venida de la Encarnación pero con una formulación lo suficientemente amplia para que puedan quedar aludidas también las venidas previas en la Revelación del A. T. Incluso el término «los suyos», referido a los judíos tendría ya una connotación casi explícita a la elección del pueblo de Israel y a la Alianza del Sinaí[39].

---

38. Véase R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes*. Göttingen, 1978 (10° ed.), p. 34, nota 7, que cita el sentido de éste término en el gnosticismo (aduce varias referencias a escritos gnósticos). No obstante Bultmann interpreta en nuestro caso «los suyos» como «los hombres» con el mismo significado de «el mundo» (creado) de 1, 10.

39. BULTMANN (l. c. en nota anterior) lo niega pero sin razón puesto que en 1, 16-17 la referencia al Sinaí es clara. Remitir al sentido que la expresión podría tener en el himno primitivo implica abandonar el contexto actual del Prólogo en que se encuentran los términos.



g) *La aceptación del Verbo por los creyentes: El don de la filiación divina (1, 12-13)*

Trás las formulaciones de oferta-rechazo el evangelista pasa ahora a considerar el hecho de la aceptación del Verbo por los creyentes y el don grandioso que se les concede:

Pero a los que lo recibieron	[12]ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,
les dio el poder de llegar a ser hijos de Dios.	ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι.
Estos son los que creen en su Nombre (1, 12).	τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Las afirmaciones son interesantes pero no podemos entretenernos en exponerlas, solamente haremos dos indicaciones:

En primer lugar conviene observar que la filiación divina que se otorga a los creyentes (1, 12) se presenta como un «don». Ello indica que de suyo cae fuera de las posibilidades del hombre sin la gracia.

En segundo lugar conviene observar que la acogida al Verbo «luz» es la fe. Nos preguntamos: ¿A qúe se refiere el autor? También aquí caben tres posibilidades:

* Los que han creido en la persona de Jesucristo, el Verbo Encarnado.
* Los creyentes del A. T.
* Los hombres de todos los tiempos y religiones que han acogido a Dios (en su conciencia).

De nuevo aquí la expresión «los que le recibieron» es tan amplia que puede abarcar las tres dimensiones.

El don de la filiación divina y su naturaleza sobrenatural se expresa a continuación de la siguiente manera:

Estos no nacen de sangres	[13]οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων
ni de voluntad de carne	οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς
ni de voluntad de varon	οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς
sino que nacen de Dios (1, 13).	ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησαν.



Esta descripción del nacimiento divino de los creyentes está quizá tomada de una formulación acuñada para expresar el nacimiento virginal del Hijo[40]. La lectura en singular es quizá un testimonio de ello. En todo caso, la lectura plural indica que la fe llevada consigo un nacimiento de lo alto (en 3, 3-5 se hablará de nacimiento del Espíritu): el creyente recibe el don de la filiación divina.

h) *La Encarnación (1, 14)*

Tras exponer la aceptación del Verbo por los creyentes y el don de la filiación divina de éstos, el evangelista pasa a proclamar el momento culminante e irrepetible de la venida definitiva del Logos, es decir, la Encarnación.

Y el Verbo se hizo carne,	14 Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο
y puso su Morada entre nosotros	καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
y hemos contemplado su gloria,	καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,
gloria que recibe del Padre como Hijo único,	δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός,
llena de gracia y de verdad (Jn 1, 14).	πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

Detengámonos un momemto para indicar el alcance de este verso fundamental en el tema de la «Encarnación redentora».

— El evangelista afirma en primer lugar el hecho: «Y el verbo se hizo carne». Esta primera expresión es la afirmación nuclear de la cristología y de la fe cristiana. El Verbo, que es Dios, se ha

40. P. HOFRICHTER, *Im Anfang war der Johannesprolog. Das urchristliche Logosbekenntnis - die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie*, (BU 17), Regensburg 1986. El autor, que anteriormente se inclinaba a ver como primitiva la lección singular, propone en esta obra la siguiente solución: la lección plural sería la auténtica pero presupone una formula (singular) de profesión cristológica en la que se inspira. En cambio, la opinión del mismo autor acerca del sentido del «hombre enviado por Dios» en Jn 1, 6 no puede aceptarse. Véase nuestro artículo *Las fuentes y estadios de la composición del Prólogo de Juan según P. Hofrichter (En torno a la «primitiva comfesión cristiana del Logos»)*, Est. Bibl. 49 (1991) 229-250. P. Hofrichter ha querido exponer su pensamiento en una obra complementaria: *Wer ist der «Mensch, von Gott gesandt» in Joh 1, 6?* (BU 21) Regensburg, 1990. Véase nuestra recensión en Est. Bibl. 49 (1991) 285-287.

hecho «sarx». Misterio de communión, de donación, de elevación, de encuentro, de epifanía, de cercanía, de culminación: El Verbo creador se encarna, se hace «sarx». El universo queda así elevado a su más alta meta[41]. El Verbo-Hijo, que es imagen de Dios invisible, se encarna. De esa manera Cristo, que es la imagen perfecta del Padre en cuanto Hijo eterno, es a la vez en cuanto hombre la realización plena y supereminente de la condición humana (a imagen de Dios).

— En segundo lugar el autor explica el hecho de la Encarnación con la imagen de la Morada de Dios en medio de su pueblo con evidente referencia al Exodo: «Y habitó entre nosotros». Es el cumplimiento de la promesa «Habitaré en medio de vosotros» (Lev. 26, 11-12).

— A continuación pone en boca de los creyentes una confesión («Hemos visto su gloria») tomada también de la experiencia del Exodo, y aclara en seguida que se trata de la Gloria del Hijo Unigénito del Padre. El término «gloria» aquí tiene una significación tan amplia que abarca toda la vida de Cristo. Volveremos sobre este detalle más adelante[42].

— El evangelista aclara a continuación que la gloria del Verbo Encarnado es la gloria que se corresponde como Unigénito del Padre. Es pues la gloria del Hijo Unico. La expresión «Monogenes» (Unigénito) tiene presente aquí a Jesucristo en su condición del Verbo encarnado, es decir, de Dios y hombre verdadero. Naturalmente la fuente última de esa filiación es la condición del Verbo como Hijo eterno[43].

— Finalmente el evangelista hace recaer sobre el Verbo encarnado el atributo de «lleno de gracia y de verdad» que es como una aplicación al Verbo Encarnado de los apelativos que se dicen de Yahveh en Ex. 34,6.

41. Sobre la Encarnación redentora en Jn 1, 1. 14 cf. S. LEÓN MAGNO, Carta 28, a Flaviano, PL 54, 763-767. La Encarnación, según San León, es para saldar la deuda contraída por nuestra condición pecadora.

42. Ver el comienzo del apartado 3 de este trabajo.

43. Para J. A. T. ROBINSON, *The priority of John*, London, 1985, la Encarnación no es sino la actuación divina (Verbo) en el hombre Jesús, una actuación en la que Dios se manifiesta de una manera particularísima (como Padre). Ahora bien, dada la dudosa actitud de Robinson (p. 397, nota 156) ante el misterio trinitario, parece que tal actuación divina no es de un orden distinto al de la creación.



En Jn 1,14 se indica pues una etapa de la Historia de la Salvación y sin duda la culminación de la misma. No obstante, dado el estilo de Juan que hemos venido exponiendo (un estilo no lineal, sino en espiral o en ondas sucesivas) esta etapa está ya de alguna manera anticipada, según hemos visto en 1,2,10.11.12. En esos lugares se habla ya de la iluminación o venida del Logos y de su rechazo. Por otra parte y un poco más adelante en 1,16-17, se hablará de la revelación en el A. T. Así pues no se trata de una enumeración lineal de las etapas, sino que la distinción, que está en la mente del autor, aparece en forma de borbotones. De esa manera puede entenderse que, tras la afirmación del nacimiento divino de los creyentes en 1,13, el autor exclama: «Sí: El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». No es, pues, la conclusión de una enumeración previa lineal sino una exclamación ante la grandeza del hecho redentor remontándose hacia la raiz profunda de por qué los creyentes reciben el don de ser hijos de Dios. La Encarnación del Hijo Unigénito del Padre es la razón de este don[44].

Ahora nos preguntamos; ¿Cúal es en la mente del Evangelista la relación entre el Verbo creador y el Verbo Encarnado? De otra manera: ¿cuál es el alcance y finalidad de esta Encarnación del Vervo creador? Como veremos se trata de «Encarnación Redentora»[45].

Estamos en el problema más crucial de nuestra ponencia. Lo trataremos en seguida (apartado c de este mismo número) pero antes es necesario terminar la visión del conjunto del Prólogo.

i) *El nuevo inciso del Bautista (1,15)*

Tras la proclamación central de 12, 14 el himno del Prólogo actual inserta un segundo testimonio del Bautista (1,15) que con-

44. Para los que admiten la lectura cristológica (en singular) de Jn1, 13. (véase nota 40) la proclamación de Jn 1, 14 no es sino la misma formación formulada de otra manera y con énfasis de reiteración.

45. Nos parece que debe descartarse totalmente la comprensión de la Encarnación en el sentido del lenguaje mítico que ha de entenderse como una llamada a la existencia auténtica del ser creado: cf. la opinión de Schottroff cita en nota 27.



fiesa la preeminencia de Cristo sobre Juan y la preexistencia de Cristo.

Juan da testimonio de él y clama:
Este era del que yo dije:
El que viene detrás de mí
se ha puesto delante de mí,
porque existía antes que yo (Jn 1,15).

Este testimonio cuadra perfectamente aquí como una ratificación de la Gloria del Unigénito que acaba de ser proclamada.

j) *La Ley y la Gracia (1,16-17)*

Terminado el inciso, el evangelista vuelve sobre el término «lleno de gracia y de verdad» con que había finalizado 1,14.

Pues de su plenitud hemos recibido todos,
y gracia por gracia.
Porque la Ley fue dada por medio de Moisés:
La gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo (Jn 1,16-17).

En realidad es dificil determinar si el evangelista pone estas palabras todavía en los labios del Bautista o considera terminado el testimonio de éste en 1,15, y después prosigue el himno. Para el contenido del texto la cuestión no es decisiva. Veamos la secuencia de estos versos.

En 1,16 el evangelista afirma «De su plenitud hemos recibido todos gracia por gracia». La venida del Verbo, la Encarnación del Logos ha sido un desbordarse del amor divino. La expresipon «gracia por gracia» puede traducirse «una cadena de gracias cada vez mayores hasta la plenitud». En este sentido parece que se quiere hacer una indicación a la etapa de la revelación del Antiguo Testamento que habría sido culminada con la venida del Hijo. La referencia al Antiguo Testamento en la mente del autor parece cierta por el versículo que sigue (la relación entre la Ley de una parte, y la Gracia y la Verdad, de otra). La Ley dada por Moisés sería ya ciertamente gracia, pero la plenitud está en la Gracia y la Verda traidas por Jesucristo.



Esta contraposición de 1,17 entre Ley, dada por Moisés, y la Gracia y la Verdad, hechas por Jesucristo, está en la línea del cumplimiento en forma de contraposición que hemos expuesto en otro lugar[46]. No es sino una forma original de expresar la originalidad y grandeza del cumplimiento.

k) *El Revelador y el Camino (1,18)*

Finalmente el Prólogo termina en 1, 18 remontándose, por inclusión con 1,1 a la relación eterna del Logos con Dios pero ahora desde la perspectiva del Logos encarnado.

A Dios nadie le ha visto jamás:
el Hijo único,
que está en el seno del Padre,
él lo ha contado (Jn 1,18).

El verso comienza con una construcción muy querida por el autor del evangelio para expresar la soberana trascendencia de Dios: «A Dios nadie le ha visto jamás». Dios es invisible para los ojos humanos (sin la gracia de la visión). Sin embargo existe un puente entre Dios y el hombre, existe un camino para llegar al Padre. Ese puente es el Hijo revelador (el Dios Unigénito). El Evangelista añade aquí una afirmación rotunda: «El Dios Unigénito que está en el seno del Padre, El lo ha contado». Es en realidad otra forma de expresar la frase de 1,1: «El Verbo estaba junto a Dios» y de 1,16: «El Verbo se hizo carne».

Aquí al final del himno y tras la proclamación de la Encarnación en 1,14, la aseveración del evangelista quiere decir lo siguiente: El Verbo junto a Dios se ha encarnado y ha expuesto a los hombres el misterio del Padre como Dios Amor. El Verbo encarnado se ha hecho camino hacia el Padre (según la interpretación que hace Robert del verbo «exegésato»)[47].

46. Véase nuestra obra *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*, Madrid, C. S. I. C., 1987, p. 240-251.
47. La lectura que hemos dado, «El Dios Unigénito», tiene una variante: «El Hijo Unigénito». Pero para el alcance de nuestra argumentación no hay diferencia significativa entre las dos lecturas.



C) *Estudio sintético de la relación entre Creación y Encarnación en el Prólogo*

Tras esta visión del conjunto del Prólogo podemos pasar ya a responder la pregunta que hemos dejado planteada, a saber, la relación entre el Verbo Creador y el Verbo Encarnado[48].

Para el evangelista el Verbo creador es fuente de vida y esa vida es luz de los hombres. En consecuencia cabe decir que el hecho creador, en el plan divino, tiene como finalidad dar a los hombres la luz y la vida. Esto vale sin duda de la vida y luz naturales (razón), pero el evangelista parece tener ya presente también la donación de la vida sobrenatural (luz de la fe y la visión de la gloria) puesto que en 1,5, según hemos visto, emplea la formulación de oferta-rechazo que parece incluir ya el rechazo a la revelación del N. T.

Podemos en consecuencia concluir que en el Prólogo la creación, tanto en sentido activo, como pasivo, se ordena a la donación de la vida total, es decir, se integra en la llamada de la criatura a la salvación ofertada con la venida del Hijo. No se percibe una distinción adecuada entre una ordenación puramente natural y la ordenación sobrenatural (revelación) sino que una se integra en la otra. Ello no significa la negación del doble nivel sino la afirmación de que un nivel está ordenado al otro o integrado en el otro (cf. lo que decimos más adelante a este respecto en relación con las teorías de Scoto y de Theilhard de Chardín)[49]. De ahí que la afirmación de 1,14 «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» se considera como la culminación de la obra comenzada en la creación, no como el paso a otro orden de existencia distinto del que hubiera tenido el hombre en el hipotético destino puramente natural. Pero el evangelista tiene presente que la creación ha sido desdibujada por el pe-

48. Véase D. BAER, *Créatio et incarnatio. Étude des Chapitres 1 à 5 du 4° Evangeli*, Lic. Theol. Église Libre du Canton de Vaud, 1966; R. T. STAMM, *Creation and the revelation in the Gospel of John. «In the beginning was the Word»*, en *Search the Scriptures. Nem Testament Studies in honor of R. T. Stamm*, Leiden: Brill, 1969, 13-32; R. KYSAR, *Bultmann's interpretation of concept of Creation in John 1, 3-4. A study of exegetic Method*, CBQ 32 (1970) 77-85; G. SCHWARTS, *Gn 1, 1-2, 2a und John 1, 1a. 3a. Ein Vergleich*, ZNW 73 (1982) 136-137.

49. Véase nota 63.

cado y la Encarnación del Hijo es por ello redentora y con ello plenificadora en el más alto sentido.

Así como el 4º de Esdras (6,55) habla de la creación de todo el Universo en favor de Israel y el Targum Palestinense (TgPseudujonatán a Gen 14,19) habla de la creación del cielo y de la tierra en favor de los justos, así el cuarto evangelista presenta en el himno del Prólogo al Verbo creador de todo y al Verbo encarnado como dos momentos de intervención divina ordenados el uno al otro, es decir, integrados en un mismo designio de comunicación divina a la humanidad. En esto el cuarto evangelista sigue la línea de Pablo en Colosenses (1,15-20) y Efesios (1,1-14).

Pero la dimensión redentora de la Encarnación quedará más clara si echamos una mirada a la concepción que el evangelista tiene de la redención en el resto del Evangelio.

3. *La dimensión redentora de la Encarnación en el resto del evangelio*

Para proceder adelante en nuestra investigación es conveniente recordar aquí en primer lugar el alcance, en la mente del evangelista, de la expresión de 1, 14: «Hemos visto su gloria».

Para el evangelista la gloria de Jesús se ha realizado en los signos y en la muerte-resurrección-ascención. En consecuencia cuando el evangelista habla de la Encarnación, debe entenderse del conjunto de la venida del Hijo. La expresión «Encarnación redentora» es una forma de explicitar este alcance que se contiene ya en la frase «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros». La Encarnación tenía la finalidad de la redención de la humanidad. Esto lo ha expresado también Pablo en Gal 4,4. No entramos ahora en la cuestión, ciertamente interesante, de si el Verbo se hubiera encarnado incluso en la suposición de que el hombre no hubiera pecado. No sabemos lo que hubiera respondido el evangelista si esta cuestión se le hubiera planteado. Nosotros nos atenemos a sus expresiones. El concibe la Encarnación como la venida de la luz a las tinieblas (1,5) y en el



mismo capítulo presenta al Verbo Encarnado como el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (1,29.36)[50].

En consecuencia es más provechoso teológicamnete atenerse a las perspectivas del evangelista (que por lo demás son comunes a Pablo y al resto del Nuevo Testamento). A continuación indicamos brevemente algunas de representaciones con que el evangelista expresa su concepto de «Encarnación redentora».

a) *Cordero de Dios*

La primera indicación sobre el carácter redentor de la venida de Cristo la encontramos, según hemos indicado unas líneas más arriba, en la concepción del comienzo del evangelio (1,29.36) y al final del mismo (19,36), encierra (por inclusión) toda la vida de Cristo en una dimensión redentora. Las múltiples referencias del término Cordero (al Cordero Pascual, al Cordero del Sacrificio diario, al Cordero del sacrificio de Isaac, etc.) tienen un alcance sacrificial. Recordemos además que en tiempo de Cristo todos los sacrificios de Cordero en el templo se consideraban como de valor expiatorio[51].

b) *La elevación*

Otra de las concepciones básicas del evangelista es la idea de la elevación del Hijo del hombre (Cruz y Resurrección). El autor menciona esta elevación en tres ocasiones: como signo de salvación con referencia a la serpiente levantada por Moisés (3,14-17); como manifestación del «Yo soy» el Redentor (8,28); como centro de atracción (salvación) de toda la humanidad (12,32).

Esta elevación de Cristo que se anuncia en el Libro de los Signos como indicación del misterio redentor (cf, 3,14-17), se cumplirá en la glorificación de Cristo (Muerte y Resurrección).

---

50. Recordemos la similitud en arameo entre Verbo (memrá) y Cordero (imerá).
51. Véase A. GARCIA MORENO, (Jn 1, 29), *Jesucristo, Cordero de Dios*, en L. MATEO-SECO (ed.), Pamplona: Univ. Navarra. 1982, p. 269-297.



c) *Pan bajado del cielo*

Vengamos ahora a otra de las concepciones en que aparece más expresamente la finalidad redentora de la venida de Cristo. Es la concepción del pan bajado del cielo que da vida al mundo. El desarrollo de esta idea a lo largo del discurso de Jn 6,26ss, culmina en 6,51 con la expresión: «Y el pan que yo os daré, es mi carne por la vida del mundo». La preposición «hyper» expresa indudablemente el carácter redentor de la muerte de Cristo. Una redención universal: «por la vida del mundo». Y ese sacrificio es la entrega de «su carne». Con estas palabras se vuelve al término «sarx» de 1,14. Sin duda la referencia del evangelista es el sacrifio de la Cruz del que la Eucaristía (que también está presente aquí —contra Borgen y Menken—) es un memorial y una actualización. La expresión «bajado del cielo», que contenía ya una afirmación de la Encarnación, se hace ahora más rotunda con el término «sarx». La donación de la vida es el resultado de la redención, del sacrificio redentor. La expresión «Encarnación redentora» tiene en 6,51 una exacta justificación.

No entramos aquí tampoco en la cuestión de crítica literaria de si la sección de 6,51-58 es una inserción posterior de la Redacción eclesial. En otro lugar hemos indicado que este desarollo puede muy bien considerarse como una segunda aplicación del término «pan de vida». El empleo del vocabulario eucarístico era inevitable en este caso [52].

d) *El Buen Pastor*

La idea del sacrificio redentor se encuentra también en otro importante pasaje de San Juan. Es la parábola-alegoría del Buen Pastor. También aquí la preposición «hyper» (Jn 10,11.15) indica el alcance expiatorio de la muerte de Cristo. El Buen Pastor da la vida

52. Recientemente la obra de Ruckstuhl-Dschulinigg citada en nota 20, insiste en la paternidad joánica de este fragmento. Igualmente lo hace M. J. J. MENKEN, *Numeral Literary Techniques in John. The Fourth Evangelist's Use of Numbers of Words and Syllables*, Leiden, Brill, 1983, p. 138-188. Desde otro punto de vista esta opinión había sido defendida por P. BORGEN, *Bread from Heaven*, Leiden, 1965.



por sus ovejas. La alusión al Pastor traspasado en la Cruz (Jn 19,37) es la mejor explicación de esa concepción joánica.

e) *La profecía de Caifás*

Todavía dentro del ministerio público de Cristo el carácter redentor de la muerte de Cristo se expresa en la profecía que (sin caer en la cuenta) profiere el Sumo Sacerdote Caifás:

> Esto no lo dijo por su propia cuenta, sino que, como era Sumo Sacerdote aquel año, profetizó que Jesús iba a morir por la nación y no sólo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos (Jn 11,51-52).

El fruto de la obra redentora se presenta como la «reunión de los hijos de Dios dispersos».

f) *El grano de trigo que muere*

Finalmente en el Discurso de la Glorificación por la muerte, que es un capítulo puente entre el Libro de los Signos y el Libro de la Gloria, encontramos otra exposición de la muerte redentora con la imagen del trigo que cae a tierra y muere para dar fruto (Jn 12,23-32). La frase de 12,32 que antes hemos citado sobre la elevación de Jesús en alto como fuerza universal de salvación, es la culminación de ese discurso.

g) *Otras expresiones del evangelista en la primera parte del Evangelio ligadas con la Encarnación redentora*

El carácter redentor de la venida de Cristo, incluso sin los términos que aluden al sacrificio, está expresado en otros muchos lugares en la primera parte del Evangelio: Recordemos el don del agua viva ofrecido a la Samaritana (4,10-14) y la confesión de los samaritanos proclamando a Jesús como «El Salvador del mundo» (4,42), la fuerza curadora de la Palabra de vida (Jn 4,46-54;5,1-46), las declara-



ciones sobre Cristo fuente de aguas vivas (7,37-39), luz del mundo (8,12;9,1-4), Yo soy (8,24-28), Hijo liberador (8,31-36); la presentación de Cristo como resurrección y vida (11,25), etc... Asímismo en toda esta primera parte los milagros son signos de vida.

h) *La donación de la vida: Pasión-Resurrección*

Si la Encarnación redentora es una idea dominante en el Libro de los Signos (Jn 1-12), podemos indicar que todo el libro de la Gloria (Jn 13,21) es la realización de esa entrega redentora.

El lavatorio de los pies (Jn 13,3ss) expresa la entrega de Jesús en forma de humilde siervo. Jesús habla de que no hay amor mayor que el amor de aquel que da la vida por los que ama (15,13). En la oración Sacerdotal Jesús se ofrece al Padre como víctima sacrificial (17,1.19). En Getsemaní acepta el caliz de Pasión (Jn 18,11). Coronado de espinas es proclamado «El hombre» (19,5) y «El Rey» (19,14) (Salvador). El lema de la cruz lo presenta como «Jesús Nazareno Rey de los Judíos» (19,19). Crucificado entrega el Espíritu (19,30) y de su costado traspasado brotan los ríos de la redención (19,34).

La Resurrección de Jesús es el cumplimiento de la salvación, es la glorificación del Hijo al que se le otorga el poder de dar la vida eterna a toda carne (17,2). El Resucitado muestra a los discípulos las manos y el costado (20,20), signos de su sacrificio redentor. A continuación les comunica el Espíritu Santo para el perdón de los pecados (20,21-23). La confesión de Tomás reconociendo a Jesús con las palabras «¡Señor mío y Dios mío!» (20,28) forma también inclusión con 1,1 y a la vez muestra la condición divina y salvadora de Jesús.

En la primera conclusión el evangelista sintetiza el propósito de su escrito que consiste en llevar a la fe en Jesús el Mesías, el Hijo de Dios, fuente de vida para los que creen en su nombre (20,31).

El Apéndice (Jn 21) nos presenta el encuentro de siete discípulos con el Resucitado, la profesión de amor de Pedro y la alusión



de su martirio como forma de seguimiento de Cristo. El Discípulo Amado es el garante del evangelio [53].

4. *Creación (Universo creado) y Encarnación redentora entregadas en un mismo designio de comunicación divina*

Acabamos de ver la concepción joánica de la Encarnación Redentora. Ahora nos toca examinar la relación entre el Universo creado y éste misterio critológico-soteriológico.

Digamos en primer lugar que la integración del Universo creado en el misterio de la Encarnación redentora se hace por medio del hombre. El universo proclama la gloria de Dios pero únicamente el hombre es hecho a imagen y semejanza de Dios (Buber y Hans Urs von Balthasar) [54].

Los pasos, que indicamos a continuación, intentan llevarnos a profundizar en la relación entre creación y Encarnación redentora.

A) *La visión joánica de la Encarnación afirma la bondad radical del univreso creado (incluyendo el hombre que es su culminación) como obra del Verbo y, tras la caída del hombre, lo restablece de manera admirable*

La primera constatación que hemos realizado en el estudio del Prólogo de Juan es la afirmación de que el universo (incluyendo como culminación al hombre) es obra del Verbo. Esto implica la bondad esencial de la creación, conectando así Jn 1,3 con Gen 1,1-2.4a:

53. El tema de la Encarnación redentora podría estudiarse también en la Primera Carta de Juan y en el Apocalipsis. Para la primera carta recordemos solamente las menciones de la carne de Cristo (1Jn 4, 2) y del agua y de la sangre (1Jn 5, 6-8) y la proclamación de la fuerza purificadora de la sangre de Cristo (1Jn 1, 7) y del valor propiciatorio de la intercesión de Cristo en virtud de su sacrificio (1Jn 2, 2; 4, 10). En cuanto al Apocalipsis, la obra redentora (mediante el sacrificio-sangre-de Cristo) se expresa en las síntesis de 1, 5-6; 9-10, en la explicación de 7, 14 y en la proclamación de 12, 11.

54. Cf. M. BUBER, *Ich und Du*, 1923 (Trad. ingl.: I and Thou, 1973); H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica I*, Milán, 1987, p. 623.



«Y vio Dios que era bueno». De esta manera la tradición bíblica inaugura una línea que va a ser puesta en entredicho por las corrientes, tanto antiguas como modernas, algunas de las cuales describimos a continuación.

a) *Movimientos pesimistas respecto a la Creación*

Enumeramos dos movimientos antiguos y una versión moderna totalmente diversa pero coincidiendo en la apreciación negativa del universo.

— *Apocalíptica*

Anteriormente hemos hablado de la expresión apocalíptica sobre los nuevos cielos y la nueva tierra. Antes de seguir adelante quizá sea oportuno decir dos palabras de la visión pesimista de la apocalíptica respecto al mundo presente con la contraposición que se contiene en la expresión: «este mundo y el mundo futuro»[55]. El progresivo deterioro de la creación y de la humanidad es una fuente de desesperanza en algunos círculos apocalípticos, al menos en relación con el mundo presente.

Para nosotros la explicación de este pesimismo radica precisamente en la carencia de una fe en la redención ya realizada por Cristo.

— *Gnosticismo*

Según hemos indicado al tratar del Prólogo de Juan, para el gnosticismo la creación material es mala. Las consecuencias de esta postura son de un alcance tan vasto que llegan a formar una verdadera cosmovisión que impregna todos los niveles de la existencia: la noción de pecado, la sexualidad, el matrimonio, la familia, la sociedad, el Estado, etc. Recuérdense los movimientos maniqueos, cátaros, albigenses, etc. También la teología queda afectada, como he-

55. Véase la obra de Harnisch citada en nota 16.



mos visto, puesto que o se rechaza la Encarnación o se presenta como una apariencia (docetismo).

— *Movimientos postmodernos pesimistas respecto al Universo* [56]

Tras la modernidad (Ilustración) que exalta el valor de la razón y trata de encontrar un sentido racional al universo, y el cientifismo que pretende valorar como real sólo lo demostrable por métodos científicos (en el sentido físico-químico), han surgido una serie de corrientes que se preguntan por el sentido o simplemente niegan el sentido. Recordemos solamente algunos:

El nihilismo que considera el mundo imperfecto e incluso absurdo [57].

La llamada «teoría del pensamiento débil» que niega la posibilidad humana de conocer valores permanentes y en consecuencia la existencia de dichos valores [58].

Aunque los fundamentos teológicos y antropológicos del pesimismo son muy distintos en las teorías mencionadas, todas coinciden en lo mismo: el Universo actual es malo y absurdo. Unos, como la apocalíptica, atribuyen esta situación al pecado del hombre; otros, como el gnosticismo, recurren a una desgracia metafísica (el demiurgo que crea un mundo imperfecto); finalmente las corrientes postmodernas se mueven en las tinieblas del ateísmo.

b) *La visión joánica: La redención asume la bondad radical de la creación y, liberándola del pecado, la integra en el único designio salvífico divino*

Frente a los movimientos pesimistas, la concepción joánica que hemos presentado, especialmente en la exposición del Prólogo, contiene una visión nueva de la creación, como obra del Verbo. Es-

56. Cf. J. L. RÚIZ DE LA PEÑA, *Evangelio, Iglesia y nueva cultura* (Sacerdotes para la nueva evangelización, 5), Madrid, Edice, 1992, p. 12-16.
57. A. RÚIZ SÁNCHEZ, *El Reto de la «Postmodernidad»*, Jaén, 1991, p. 156ss.
58. Véase G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1990.



ta visión es una fuente de esperanza y optimismo. Estudiaremos las implicaciones de esta afirmación en una serie de puntos de vista:

— La concepción joánica se inspira en la narración bíblica de Gen 1,1 que proclama la bondad de la creación. Ello implica que el Universo, incluso después del pecado, es esplendor del Verbo creador (cf. Jn 1,1.10). Esto se refiere de una manera especial al hombre. El logos-vida es la luz de los hombres[59]. Así pués el mundo (el universo creado, incluyendo como culminación el hombre) es ya expresión del amor divino comunicativo y en consecuencia participa del «ser» y de las condiciones de bondad, verdad y belleza propios de todo ser («Vio Dios que era bueno», es decir bello y verdadero)[60].

De esta primera constatación brota ya una serie de actitudes (exigencias o tareas) para con el universo y para con el hombre que pueden sintetizarse de la siguiente manera: El universo, como brota de Dios, tiene la huella de la bondad divina y a la vez posee un significado sacramental[61]. En consecuencia el uso y desarrollo de la creación es conforme al plan de Dios. Un uso que implica el dominio pero sólo en forma de administración y con el respeto debido a la obra del Creador. Esto vale principalmente de la vida del hombre creado a imagen de Dios (Gen 1,26ss). Lo contrario es abuso. Pero además la creación es como un gran libro, como una revelación del Creador[62]. Por ello la contemplación de la belleza y grandeza de la Naturaleza lleva al conocimiento de la grandeza y bondad del Creador[63].

---

59. Juan no habla de la imagen de Dios pero su afirmación «Y la vida era la luz de los hombres» se inspira en Gen 1, 1-26 y la contiene, incluso superándola. Para Pablo cf. Rom. 8, 29 (y los textos clásicos de Col 3, 10 y Ef 4, 22).

60. Sobre la bondad de la creación, cf. la reflexión de S. GREGORIO NACIANCENO, Sermon 14, Sobre el amor a los pobres, 23-25: PG 35, 887-890. El autor enumera el cúmulo de beneficios divinos que contiene el Universo (sol, luna, estrellas, lluvias, civilización, etc.).

61. Cf. L. DEISS, *La cena del Señor*, Bilbao, Descleé, 1989, p. 177.

62. La creación natural invita a la adoración del Creador; cf. S. LEÓN MAGNO, Sermon 6 sobre la Cuaresma, 1-2; PL 54, 285-287. Según S. León la creación manifiesta la bondad y omnipotencia de su autor. La reacción de la criatura inteligente debe ser la «acción de gracias».

63. Ya hemos indicado anteriormente que no faltan autores (como Scoto) que han pensado que la Encarnación hubiera tenido lugar como plenificación de la creación aun cuando no hubiera habido pecado. Sería una Encarnación plenificadora. Quizá en este sentido se encuadra también la teoría de Teilhard de Chardin sobre



— La Encarnación redentora, en la concepción de Juan, asume la dimensión histórico-salvífica: Creación, caida del hombre y promesa del Redentor.

Tras Gen 1 en que se expresa la bondad de la creación, la Biblia trae el relato del pecado original y la promesa inicial del Redentor. La reciente insistencia en la interpretación canónica (método del contexto canónico)[64] nos autoriza a afirmar que el «testimonio del principio» une en un mismo designio creación, caida y promesa de redención. Recordemos que el relato del Génesis involucra de alguna manera también, como consecuencia de la caída, el entorno del campo en actitud hostil para con el hombre pecador. Los textos de Pablo en Rom 5-8 sobre la esclavitud a que el pecado de Adán ha sometido a la creación, lo pone de manifiesto. En consecuencia la Redención aparece como restauración del daño introducido por el pecado. Evidentemente la relación principal es con el hombre pecador. Cristo luz que viene a las tinieblas es «El cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29.36). La redención sana al hombre caído dándole la luz de la fe y, con ella, la gracia y amistad con Dios. De esa manera cura tambien la herida de la esclavitud causada al universo por el pecado. Juan puede ser iluminado en este sentido con las perspectivas de Pablo que en Rom 5-8 desarrolla primero la esclavitud a que el pacado somete al hombre (Rom 6,16-17) y al hablar de la liberación asocia al Universo (Rom 8,20-23)[65].

La restauración con todo no es una mera vuelta a la primitiva condición. De alguna manera podemos decir que es una superación sobreabundante. Ya hemos visto que Juan habla del don de la filia-

---

Cristo como punto Omega del universo, aunque este autor no piensa ya en la hipótesis de una Encarnación sin que hubiera habido pecado, sino en el sentido actual del fenómeno humano y de Cristo. También hemos expresado nuestro propósito de no entretenernos en una cuestión que, por muy interesante que sea, se sitúa, a nuetro parecer, en el campo de las suposiciones, donde no poseemos datos bíblicos suficientes para decidir. En consecuencia nos hemos atenido a la visión bíblica que presenta la Encarnación como redentora.

64. Véase nota 8.

65. Sobre el sentido de este texto cf. la Comunicación de A. VICIANO en este mismo Simposio. Véase de este mismo autor *Christologische Deutung von Röm 8, 19-22 bei Gregor von Nyssa und Teodoret von Kyros*, en H. R. DROBNER-CH. KLOCK (Eds.), *Studien zu Gregor von Nyssa und der Christlichen Spätantike*, (Supplements to Vigiliae Christianae, 12), Leiden, Brill, 1990, p. 191-204.



ción divina a los que creen (Jn 1,12). También habla del desbordarse de la plenitud de la gracia y verdad del Verbo Encarnado (Jn 1,15). Pero ello mismo entraña una serie de dimensiones humanas y cósmicas fundamentales:

La redención es asunción del dolor humano dándole un alcance redentor[66].

La redención es esunción del trabajo como fatiga que, redimido, se convierte en fuente de servicio y obediencia fecunda en el plan de Dios. El trabajo es así redentor (Gaudium et Spes, n^{os}. 37-38).

La redención es exigencia de respeto a la Naturaleza como obra de Dios y, en consecuencia, la redención es fuente de civilización ecológica (puesto que denuncia el egoísmo del que brotan los atentados contra la Naturaleza). La Encíclica «Sollicitudo rei socialis» (nº 26)[67] insiste en este aspecto. Conviene también citar el Documento de la Asamblea ecuménica de Basilea (1989) que enumera los «daños irreparables que la humanidad ha causado en la Naturaleza» (nº 12). Por ello insiste en el valor de la redención y de su grito (el don del Espíritu Santo) como la «fuente más profunda de vida, de justicia, de paz y de salvaguarda de la creación» (nº 99). Las utopías sobre la época mesiánica, como vuelta al estado de paz paradisíaca y de convivencia con los animales y con el entorno natural, lleva consigo en su lenguaje simbólico esta dimensión de la redención como fuente de civilización ecológica[68].

— La Encarnación redentora implica la solidaridad de la creación con el hombre en la realización del final de los tiempos. La

66. Cf. L. DEISS, *La Cena del Señor*, p. 126.

67. Véase también el Mensaje de Juan Pablo II para la jornada mundial de la Paz 1990: «Paz con Dios creador, paz con toda la creación».

68. Véase J. L. RÚIZ DE LA PEÑA, *Teología de la Creación*, Madrid, Sal Terrae, 1992 especialmente el capítulo «La fe en la creación y la crisis ecológica» (p. 175-199; abundante bibliografía en p. 175). Sin duda una teología de la Creación es una tarea muy importante y actual de la función teológica. (Con tal de que se eviten las exageraciones de Natthem Fox con su Instituto de Cultura y Espiritualidad de la Creación en la Universidad del Santo Nombre en Oakland, California). Pero una auténtica teología de la creación solamente puede tener validez si se integra en el misterio redentor.

cuestión tiene presente la relación entre la redención de Cristo y la transformación del Universo[69].

Las secciones apocalípticas de la Biblia anuncian la perturbación del sol, la luna, y las estrellas, y los terremotos y calamidades sobre la tierra (se consume la tierra, cf. Is 24,1-6) como instrumentos del juicio divino sobre la humanidad pecadora. Aunque las expresiones sean de carácter poético, simbólico y en algún caso con algunos elementos míticos, no obstante contienen la doctrina bíblica de la solidaridad del universo con la suerte del hombre.

La misma concepción apocalíptica, inspirada en los profetas, aboca al anuncio de la creación de los cielos nuevos y la tierra nueva (cf. «Hago el universo nuevo» Is 65,17 y ver lugares paralelos en la Biblia de Jerusalén) y de la Jerusalén futura. También aquí estamos ante un lenguaje poético, simbólico y tal vez utópico. Pero asímismo en este caso las expresiones indican la estrecha relación entre humanidad y Universo. A una humanidad redimida corresponde un universo renovado.

La nueva creación es primordialmente la renovación del cosmos para servir al hombre redimido (resucitado) que es la eclosión en el mundo futuro del nuevo nacimiento de lo alto, es decir, el nacimiento del agua y del Espíritu (Jn 3,3-5). Ese hombre renovado tiene como patria la morada de Dios.

Los cielos nuevos y la tierra nueva (el Universo nuevo) es así la nueva configuración del Universo creado en favor del hombre redimido y renovado (resucitado). Ello se anticipa en la novedad de la mirada limpia que contempla la obra de Dios con ojos nuevos y entona el cántico nuevo. (*Et nos novi per veniam novum canamus canticum*)[70].

Nos preguntamos: ¿Implica este anuncio de los nuevos cielos y la tierra nueva una verdadera transformación del mundo material tras la resurrección y el juicio universales? El Concilio Vaticano II se ha pronunciado con mucha cautela respecto al asunto[71]. Pero si

69. Véase lo dicho en nota 65 sobre Rom 8, 20ss.
70. Sobre el cántico nuevo ver Apc. 14, 3 y nota de Bdjr.
71. Cf. nº 39 de Gaudium et Spes.



es difícil saber hasta qué punto el lenguaje bíblico de los nuevos cielos y la tierra nueva implica la transformación del universo material, sí podemos afirmar que el universo creado se integra en la transformación del hombre resucitado, es decir, en la resurrección de la carne. Esto nos lleva al capítulo más profundo de la relación entre universo y Encarnación redentora.

B) *La carne de Cristo y la resurrección de la carne*

La Encarnación redentora de Cristo es la fuente de la concesión de la vida eterna a la humanidad (Jn 17,2). El nacimiento divino de los creyentes (Jn 1,12-13) tiene como resultado la vida eterna (1 Jn 3,1-2). Pero ese don incorpora el Universo al igual que la Encarnación de Cristo y su resurrección.

En efecto, el Universo creado ha dado los elementos para el misterio sublime de la Encarnación del Verbo. La «carne» (Sarx) del Verbo es la transformación del Universo material a su más alto grado. Por el misterio de la Encarnación el Universo llega a su máxima participación en la gloria divina[72]. La expresión de 1,14 «Hemos visto su gloria» se refiere al Verbo Encarnado y precisamente porque esa carne de Cristo que es redentora («Mi carne por la vida del mundo» 6,51) el Universo se integra en el Misterio de la Redención.

La primera carta de Juan confiesa también a Cristo «Venido en carne» (4,2) como el centro de la fe cristiana.

La mención de la carne se une a la de la sangre cuando se trata de aludir a la muerte redentora y al memorial de esa muerte en la Eucaristía (Jn 6,52-56). Del costado de Cristo brota sangre y agua (Jn 19,34). La sangre de Cristo purifica de todo pecado (1 Jn 1,7). Jesucristo vino por el agua y la sangre (1 Jn 5,6-8). El libro del apocalipsis presenta la sangre de Cristo como fuente de redención (1,5; 5,9; 7,14; 12,11).

---

72. ORÍGENES, *Homilías sobre el libro del Levítico*, Hom 9, 5, 10 (PG 12, 515, 523), llega a emplear la expresión: «la Sangre del Verbo».

El docetismo, que negaba la realidad de la carne y sangre de Cristo, atentaba directamente contra el Misterio de la Redención. Por ello la Escuela de Juan lo rechaza frontalmente. La verdad de la carne y de la sangre de Cristo es fundamental para la verdad de la redención[73].

San Ignacio de Antioquía, San Justino y San Ireneo han expuesto y defendido este misterio de la carne y de la sangre de Cristo con una fuerza admirable[74].

La Encarnación y la Eucaristía son la garantía de la Resurrección. Así lo pone de relieve Jn 6,52-58b.

La transformación de la carne se realiza por la acción del Espíritu como la transformación del pan y del vino en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo.

La naturaleza se integra así en el misterio de la Encarnación redentora y en su fruto, que es la Resurrección de la carne. El Verbo de hizo carne. El pan y el vino se hacen el cuerpo y la sangre de Cristo. La carne, alimentada con el cuerpo y la sangre de Cristo, resucita. El don de la vida eterna concedido al hombre engloba así al universo en su forma más plena[75].

La Encarnación redentora asocia, mediante el don de la resurrección de la carne, al universo en una transformación misteriosa que la Escritura llama «los nuevos cielos y la nueva tierra». De ello hemos hablado en las páginas anteriores. Así la Encarnación redentora integra al universo en el único designio salvífico, llevando a la creación (a través del hombre-Dios y del hombre redimido) a su más alta cima.

---

73. La atribución de los pasajes sobre la carne y sangre de Cristo a la Redacción Eclesial (tanto en el evangelio como en la Primera Carta) es una disección inaceptable. Otra cosa será admitir un reforzamiento de la tendencia antidoceta en la última redacción del Evangelio.

74. Véase IGNACIO, *Rom 7, 3*; *Phil 4*; *Apol 1, 6. 2*; sobre Ireneo véase nota siguiente.

75. Sobre la carne de Cristo y la carne de resurrección como asunción del elemento material creado, cf. S. IRENEO, *Adv. Haer.* 5, 2, 2-3; SC 153, 30-38. El autor relaciona estrechamente Eucaristía y resurrección (la Eucaristía es el anticipo (arras) de la resurrección.



C) *La integración de creación y redención en un único plan divino para con la humanidad, a la luz del conjunto del Nuevo Testamento*

Ciertamente la cuestión de la relación entre creación y elevación al orden sobrenatural es una de las espinosas de la teología (De Lubac, Alfaro, etc.). Al tratar del Prólogo de San Juan hemos visto las opiniones de Bultmann (sobre creación y revelación) y de Schottroff sobre la carencia de etapas en la Historia de la Salvación (lo que significaría la admisión de solo la dimensión creadora).

El esfuerzo de Theilhard de Chardin por concebir a Cristo como el punto Omega de la Creación ha sido recibido con entusiasmo por unos teólogos y con recelo por otros. En efecto, si se entiende como unidad del plan divino, es aceptable; en cambio si se entiende en el sentido de que la Encarnación es solamente la plenitud del orden natural, difícilmente podríamos hablar de la distinción entre el nacimiento natural y el nacimiento por el Espíritu (Jn 3,3-5). De otra parte en el designio divino, creación y redención se encajan mutuamente. Recuérdese que la creación aparece como la primera etapa de las que enumera la Constitución «Dei Verbum» (n. 3). Asímismo lo hace la Constitución «Lumen Gentium» (n. 2). El problema aparece insinuado varias veces en la Constitución Pastoral «Gaudium et Spes» (n. 10)[76]. La misma Constitución se ocupa de este tema también a propósito de la relación entre el Reino de Dios y el progreso temporal (n. 30).

El Prólogo de Juan, al unir en un mismo himno al Logos la proclamación del Verbo creador y de su Encarnación, pone de manifiesto la unidad del designio salvífico.

También el resto del Nuevo Testamento integra la creación y redención en un mismo designio. La forma de hablar de Jesucristo indica la unidad del Dios creador y del Dios redentor. En Mateo

---

76. Aunque, al hablar de los desequilibrios que fatigan al mundo, no se habla de pecado original, el texto conciliar lo presupone y lo eseña en otras ocasiones (véase nº 2).

11,25 Jesús se dirige al Padre con estas palabras: «Yo te alabo Padre, dueño del cielo y de la tierra».

En los himnos paulinos de Colosenses y Efesios la acción creadora y redentora se integra en el mismo designio divino: «Por Cristo son creadas todas las cosas y todo se mantiene en él» (Col 1,16-17). El proyecto divino es recapitular en Cristo todas las cosas, las del cielo y las de la tierra (Ef 1,10). El Nuevo Testamento sigue en ello la tradición bíblica y targúmica que hemos visto sintetizada en el Poema de las Cuatro Noches y en Filón.

El Apocalipsis pone en el mismo c. 5 el himno al Dios Creador y al Cordero Redentor[77].

5. *Conclusión: El río de la redención que lava el Universo*

El himno de Laudes de la Semana Santa expresa de una manera inspirada el fruto redentor de la Pasión de Cristo sobre el Universo:

«Sputa, clavi, lancea;
Mite corpus perforatur
Sanguis, unda profluit;
terra, pontus, astra, mundus
quo lavantur flumine!».

La traducción castellana (libre) de este pasaje recoje bien el alcance de la imagen (cambiando «río por «mar»).

«y, al golpe de los clavos y la lanza,
un mar de sangre fluye, inunda, avanza
por tierra, mar y cielo y los redime.

77. A este respecto es oportuno recordar uno de los principios de la teología de la liberación que consiste en la no distinción entre el orden de la creación y el orden de la Redención. Tal principio, si se entiende como unidad del plan divino sobre la humanidad, es ciertamente interesante aunque debe ser matizado. Pero si se entiende en el sentido de que el orden de la creación y de la redención se confunden, es totalmente inaceptable. En cuanto al argumento aducido de que el pueblo de Israel pasa del Dios liderador al Dios Creador, ya hemos dicho más arriba que tal proceso es muy discutible. Véase nota 5.



La sangre de Cristo, es decir, la Redención de Cristo, tiene una dimensión cósmica en cuanto lava al hombre del pecado y de esa manera queda limpio para contemplar el Universo con ojos de redimido psra tratar a la creación con respeto y sin explotación egoísta.

La obra del Verbo creador queda redimida al volver a servir al hombre que, caído en el pecado, ha sido restaurado por la Encarnación redentora del Hijo, es decir, por la Pasión y muerte de Jesucristo, el Verbo encarnado. La gloria del Unigénito (el Hijo que se ha hecho carne) resplandece ahora sobre el hombre redimido y el Universo queda restablecido en su primitiva función y dignidad.

La promesa de los nuevos cielos y la nueva tierra nos remite a la esperanza de la consumación de la obra creadora y redentora en un Universo nuevo en que se cumpla el Reinado de Dios.

Esa es la esperanza cristiana. Esa esperanza mira y cuida el Universo creado (tierra y cielo) como obra de Dios y como anticipo de los nuevos cielos y la nueva tierra en que habite la justicia. Una justicia que será el fruto y coronación de la acción creadora y de la Encarnación redentora.

Domingo Muñoz León
C.S.I.C.
MADRID

SUMMARY

From the perspective of biblical theology, this article focuses on the redeeming Incarnation as an especially fecund aspect of the mystery of Redemption. The first part seeks to discover, in its fundamental lines, the Old Testament view regarding the relationship between creation and the revelation of the One God in the course of salvation history. Subsequently the Incarnation's special place is studied, as the culminating point of the history of salvation, and as related to creation, in the active and passive sense. To perform this analisys the author relies principally on the prologue of St. John's Gospel. By way of a conclusion the article offers a synthetic exposition of how the created universe fits into Christ's redeeming work.